66e ANNEE (7e SÉRIE) N° 22 30 MAI 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE d'HISTOIRE DES RELIGIONS

LES ROMAINS

SOMMAIRE. — R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus.* — Jean Gage, *Apollon romain.* — J. Carcopino *La vie quotidienne à Rome, à l'apogée de l'Empire.* — J. Beaulieu, *La religion romaine...* T. I, *La politique religieuse des Antonins.* — M. Simon, *Hercule et le Christianisme.* — Varron, *De lingua latina.*

Robert SCHILLING. — **La religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste.** — In-8 de 442 p., XXXII pl. hors-texte, 1500 fr. — Paris, E. de Boccard, 1954.

D'après la doctrine classique, Vénus n'aurait été d'abord dans le monde romain qu'une humble déesse des jardins, qui plus tard, sous des influences étrusques et grecques, serait devenue l'Aphrodite de Chypre. D'autres savants ont vu en elle une grande déesse méditerranéenne qui, selon les pays, a porté les noms d'Astarté, de Cybèle, d'Aphrodite et de Vénus. Mais pourquoi, alors qu'Apollon s'est introduit à Rome et sans déguiser en rien son origine grecque, pourquoi ce mot de *venus*, mot neutre du type *genus, generis*, a-t-il viré au féminin ? Les philologues nous assurent que ce terme, à lui seul, est un témoin certain d'une très authentique origine latine et qu'en suivant cette piste, en s'appuyant sur une étude historique approfondie, on aboutit nécessairement à saisir sur le vif l'évolution religieuse des Romains.

C'est ce qu'a fait avec un rare succès Monsieur R. Schilling, maître de conférences à l'Université de Strasbourg.

Voici, en un bref résumé, l'ensemble des conclusions auxquelles a abouti ce savant. Sa méthode convergente s'est servie surtout de l'étude du vocabulaire religieux, de l'examen des fêtes du calendrier et des traditions relatives à la formation des temples les plus anciens.

D'après M. Schilling, et sur ce point particulier il a raison, l'étude de la forme *venus* nous fait remonter jusqu'aux confins de la religion et de la magie. Loin d'être isolé, ce concept appartient à une famille sémantique dont le verbe *venerari* et le substantif *venia* sont les spécimens les plus significatifs. *Venerari* signifie exactement l'appel à la divinité et *venia* la réponse faite à l'orant ; ainsi le verbe exprime tout d'abord une volonté d'efficience, le désir d'obtenir une réussite, donc à l'origine formule magique, comme le prouve son rattachement avec le mot *venenum*, décoction de plantes magiques qui doit servir à séduire.

Le concept primitif de *venus* ne saurait donc être séparé de son milieu originel. Quand on constate la présence de *venerari* dans les *carmina* les plus archaïques, ceux de la *devotio* et de l'*evocatio*, ainsi que l'appartenance de *venia* à la langue liturgique des pontifes, il faut reconnaître que le concept de *venus* et par conséquent de *numen* qui lui est infailliblement sous-jacent, représente une force impersonnelle du sacré qui s'apparente à une séduction amoureuse et qui emprunte sa forme à la magie et à la prière, au désir de se rendre quelqu'un favorable. Cette signification magico-religieuse a conféré au concept latin une originalité incontestable qui explique sa survie. En effet à l'instar d'autres abstractions telles que *spes* ou *fides*, le mot abstrait *venus* a dû devenir très tôt une divinité personnelle jouissant d'un pouvoir séducteur.

Mais sous quelles influences ce *numen* a-t-il été féminisé, se demande M. Schilling ? Puisque la chose n'a pas pu se faire en vase clos, il faut nécessairement se tourner vers des influences extérieures. Or, au VIe siècle, les Latins ne comptent guère, en présence de la puissante confédération étrusque. De bonne heure, ils ont dû subir des influences étrusque et grecque, directes ou indirectes. Or, Etrusques et Grecs avaient déjà à cette date des panthéons organisés, ils adoraient des divinités anthropomorphiques quand les Latins ignoraient encore l'art de représenter les dieux.

Dans ces conditions la religion des Latins était exposée à une contamination inévitable, surtout quand on considère la supériorité artistique de leurs voisins. A l'idée profane de séduction d'une Turan étrusque ou d'une Aphrodite grecque s'ajoutait en Vénus une idée profondément religieuse (*venerari et venia deûm*). Puisqu'il est incontestable que les Latins ont subi des influences extérieures, dès lors la question qui se pose est celle-ci : Comment ont-ils concilié ces influences avec leurs propres traditions ? La réponse serait celle-ci : Vénus est née dans la métropole religieuse de Lavinium vers la fin du VIe ou au début du Ve siècle. C'est de là que, par les traditions historiques qui se rattachaient à Enée et à la ruine de Troie, nous pouvons suivre la ligne de son évolution.

Conformément à l'idée-force originelle, Vénus apparaît comme une divinité *obsequens* [1] et par conséquent spécialisée dans la fonction propitiatoire,

[1] « Celle qui se plie aux volontés, aux désirs des autres », d'où favorable, propice.

celle qui a la vertu de rendre propice. A ce titre, elle forme avec Jupiter une association qui fait pendant à l'association de Jupiter avec *Fides*. A l'état d'esprit juridique qui se traduit par le formalisme contractuel, s'oppose l'état d'esprit « vénusien » qui vise à capter la bienveillance divine en dehors de toute stipulation. Cette association de Vénus avec Jupiter se manifeste surtout dans la liturgie des *Vinalia*, la grande fête des vignes et du vin, la festivité qui réunissait la communauté latine dans le sanctuaire fédéral de Vénus à Lavinium. Un mythe justifiait cette fête. Il avait pour protagoniste Enée, fils de Vénus et descendant de Jupiter, celui qui avait su faire réserver à son ancêtre divin les prémices de la vendange. L'adoption par les Romains de cette légende troyenne qui exalte le rôle tutélaire de Vénus en faveur des descendants d'Enée, est la meilleure preuve de la continuité de leurs traditions religieuses, cette légende ne s'adaptait-elle pas parfaitement au *numen* propitiatoire de la Vénus primitive ?

Cette utilisation judicieuse des influences étrangères devait rester la note caractéristique de toute l'histoire religieuse de Vénus. Au cours des temps la personnalité de la déesse s'est enrichie au point d'assumer plusieurs attributions de la Turan étrusque et d'Aphrodite ; et c'est ainsi qu'elle a étendu sa compétence de l'office de *Libitina*, primitivement déesse de la mort [2], et son patronage sur le mois d'avril.

Nous voici loin du mauvais calembour *Libitina-libido*, et d'une Vénus-Aphrodite, déesse de l'amour et des plaisirs sexuels. Dans la Rome officielle, Vénus Génitrix est une déesse grave qui profite du mythe troyen pour devenir une divinité nationale, qui élimine les éléments orientaux douteux, qui s'impose comme protectrice de la famille impériale. Elle n'a rien de commun avec ces épicuriens qui s'en allaient répétant, « *Balnea, vina, Venus corrumpunt corpora nostra, sed vitam faciunt.* »

Ce compte rendu serait incomplet s'il ne signalait pas le paragraphe sur la valeur sacrée du vin aux origines du culte de Vénus à Rome, sur la signification des libations de vin lors de la fête des *Vinalia*. Le sang est le siège de *l'anima*, mais très tôt le vin lui a servi de substitut. Dès lors, il devient la liqueur magique par excellence, le breuvage doué de vertus bénéfiques tout aussi bien que maléfiques. Les historiens des religions aussi bien que les exégètes qui traiteront désormais du sacrifice feront sagement de relire ces pages et de s'en inspirer [3].

Ce livre étonnera peut-être ceux qui en étaient restés à l'équation Vénus-Aphrodite. Il remet les choses au point. Cette synthèse qui, appuyée sur le roc ferme de la philologie, part d'un vieux *numen* latin pour aboutir à la Vénus Génitrix et Victrix est une grande et très belle œuvre.

[2] Ce serait l'occasion de rappeler comment, dans l'antiquité grecque, romaine ou sémitique, la déesse de l'amour présente en même temps un aspect fatal et funeste. Plaute disait : « Diva Astarte hominum deorumque vis, vita, salus : rursus eadem quæ est pernicies, mors, interitus » (Plaute, *Mercator*, sc. VI, 825 s).

[3] Cependant K. Kircher avait déjà écrit *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (Giessen, 1910), et en particulier le chapitre intitulé : *Parallele Verwendung von Blut und Wein*, p. 82 s.

Jean GAGE. Professeur à l'Université de Strasbourg, actuellement professeur à la Sorbonne. — **Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du « Ritus Græcus » à Rome, des origines à Auguste.** — In-8 de 741 p., illustr., + VIII pl. hors-texte, 3.000 fr. — Paris, de Boccard, 1955.

Apollon n'est pas de souche grecque. Originaire d'Asie Mineure, il défend les Troyens et il inspire à leurs ennemis une terreur particulière. Ses temples de Delphes et de Délos imposeront son culte au monde grec ; la mantique extatique, les danses et la musique achèveront de faire de lui le plus grec de tous les dieux, le maître de l'harmonie, de la mesure et de l'ordre.

Comment cette divinité, si totalement hellène, est-elle devenue romaine ? Il ne semble pas que le culte d'Apollon soit arrivé directement de la Grèce, mais bien de Cumes en Campanie. Dès le début, le dieu se trouve rattaché aux Livres Sybillins et les duumvirs *sacris faciundis* chargés d'interpréter ce vieux recueil d'oracles achetés à la Sybille, étaient appelés « *antistites Apollinaris sacri* » [4]. Il est donc probable qu'Apollon a été introduit à Rome comme dieu-prophète et dieu-guérisseur, mais son culte restera spécifiquement grec jusqu'à ce que Auguste l'introduise, et encore comme culte privé, sur le Palatin.

La dévotion au dieu ne s'est pas imposée du premier coup. Son culte présente une suite d'hiatus que n'explique pas seulement le silence accidentel des textes. Il semble avoir connu une série de ferveurs, suivies de relatifs oublis. Par quels avatars a-t-il passé avant d'arriver à servir de véhicule à la théologie solaire et à constituer ainsi le principal instrument de défense contre le monothéisme chrétien et sa théologie, c'est ce que M. Gagé nous montre dans ce gros livre, plein de la plus savante érudition. Ce travail comble vraiment une lacune puisque, à part la courte dissertation de Hecker [5], le culte d'Apollon à Rome n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune étude d'ensemble.

Quelles sont donc les conclusions auxquelles aboutit le savant professeur de la Sorbonne ? Autrement dit, dans quelle mesure Apollon a-t-il été l'instrument principal de l'hellénisation de la religion romaine et quelle a été l'évolution de son culte ? — Au V[e] et au VI[e] siècle avant J.-C. la religion publique à Rome était indigène et rigoureusement fermée dans les cadres d'une société strictement hiérarchisée. Le culte d'Apollon se manifeste, au contraire, comme celui d'une « religion ouverte » qui s'adresse à toutes les classes sociales. Il convie la population romaine à une entente exceptionnelle avec l'Olympe et, après avoir été le dieu-guérisseur, Apollon devient le dieu de la paix pour aboutir à la spiritualité virgilienne. N'oublions pas que son collège, les duumvirs *sacris faciundis*, collège aussi peu sacerdotal que possible, chargé d'interpréter les Livres Sybillins, a le pouvoir d'innover, tandis que les autres n'ont que celui de conserver. C'est là que se trouve le germe de l'évolution et de l'hellénisation.

[4] Les livres sybillins achetés par Tarquin le Superbe (534-509) ont été très vraisemblablement écrits en grec et non en étrusque.

[5] Hecker R., *De Apollinis apud Romanos cultu*, Leipzig, 1879.

Les débuts et le culte sont grecs. Pourtant, à l'origine du culte romain d'Apollon, avant Cumes et Delphes, peut-être faudrait-il marquer un culte italique et prophylactique des *pestilentiæ* qui rendaient si dangereux le cours inférieur du Tibre. Les Livres Sybillins auraient représenté initialement un vieux rituel des superstitions propres à d'anciennes populations italiennes. Ils n'auraient été hellénisés que plus tard et mis en rapport avec le dieu médecin venu de la Grèce. Cette hellénisation se serait faite au IIIe siècle av. J.-C., sous l'influence des colonies grecques de l'Italie du Sud, de Cumes et de Tarente et ainsi Rome serait passée d'un modèle proto-hellénique à des modèles empruntés à la Grande Grèce, sans presque rien connaître de l'hellénisme classique du Ve et IVe siècle, et même sans beaucoup de contatcts avec la civilisation proprement hellénique. Donc, à l'origine première, un dieu qui protège contre la fièvre et qui s'identifie avec un dieu grec guérisseur.

Sans doute l'influence des grands sanctuaires grecs n'a pas été nulle, mais la propagande qui s'est faite au nom d'Apollon est pour Rome une chose d'abord et avant tout romaine. Il s'agit à la seconde période, au temps d'Hannibal, puis à la veille d'Actium, de faire du dieu un instrument efficace de rassemblement religieux pour tous les Italiens, mais le culte ne s'est naturalisé romain en vraie profondeur que le jour où Rome s'est mise à fréquenter, en souveraine, Delphes, Délos ou Claros. Elle a généralement flatté ces centres apolliniens, mais le déclin de leur influence ne lui a pas échappé et Auguste en a probablement tiré la leçon, en faisant du temple construit par lui sur le Palatin, le foyer principal du culte et l'abri des « vrais oracles ».

L'œuvre réelle d'Auguste a donc été de réconcilier les réalistes politiques et les mystiques autour d'un Apollon. Celui-ci apportait, enfin, une paix trop longtemps désirée et qui réalisait les prophéties des Livres Sybillins, mais en même temps il aérait la religion et la rendait plus spirituelle. Bientôt les néo-pythagoriciens, les prêtres de l'Orient, tout en paraissant s'agréger au culte apollinien, s'en détacheront peu à peu. Le culte impérial de l'ancien dieu-médecin, du maître des secrets liturgiques, du dieu de la paix, tendra à se fondre dans les images grandioses et sommaires de la pure théologie solaire. Cette théologie emportera peu à peu dans ses spéculations l'empire romain et ses vestiges.

Quand on a lu un ouvrage de cette envergure et de cette valeur, on se rend compte que pour l'écrire, il faut à l'auteur une science qui ne peut être que le résultat d'une vie de travail, une bibliothèque où l'auteur aura à sa disposition tous les livres, toutes les revues, tous les documents possibles, mais aussi une méthode de travail éprouvée. A ces conditions, mais à toutes ces conditions réunies, l'auteur pourra écrire une œuvre qui s'impose. Tel est le cas pour ce beau travail. Il s'impose. Sera-t-il permis cependant de lui faire une remarque ! L'éminent professeur n'a peut-être pas fait aux influences étrusques et strictement grecques une place suffisante. N'oublions pas que sous les Tarquins (VIe siècle av. J.-C.) l'Etrurie, et Rome avec elle, rendait déjà un culte à Apollon sous le nom d'*Aplu*, que Tarquin le superbe envoyait à Delphes consulter l'oracle apollinien, que ce nom d'Apollon est transcrit directement du grec sans passer par l'étrusque. Les visiteurs du musée de la Villa Giulia à Rome n'ont certainement pas oublié l'extraordinaire Apollon en terre cuite, découvert à Véies à la fin de la première guerre mondiale. Un paragraphe un peu plus développé sur les Etrusques et le culte d'Apollon chez eux, un autre sur le *ritus græcus*, le culte et le rituel étant essentiellement grecs, auraient peut-être permis d'apporter des nuances à certaines affirmations.

Un livre de grande érudition que toutes nos bibliothèques de collèges, maisons d'éducation, petits séminaires et autres se doivent de posséder ; à lui seul il en vaut beaucoup d'autres.

* *

Jérôme CARCOPINO, de l'Académie Française. — **La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire.** — In-8 de 344 p. — Paris, Hachette, 1956.

Ce beau livre, le plus complet, le mieux informé qui soit sur la vie des Romains à l'apogée de l'Empire, c'est-à-dire précisément à l'époque des Antonins, celui qui nous montre le mieux l'*Urbs* dans sa vie quotidienne, sa grandeur, son luxe, ses faiblesses, était épuisé depuis longtemps. Si une nouvelle édition revue et corrigée ne s'imposait pas, parce que l'ouvrage étant de la main d'un maître s'est révélé parfait, cependant devant les nombreuses demandes insatisfaites, un nouveau tirage était nécessaire. Il porte le numéro 87.000 C'est tout dire.

* *

Jean BEAULIEU. Professeur à la Faculté des Lettres de Lille. — **La religion romaine à l'apogee de l'Empire.** T. I : **La politique religieuse des Antonins** (96-192). — In-8 de 452 p., v pl. hors-texte, 1500 fr. — Paris, Les Belles-Lettres, 1955.

Il n'est personne, parmi ceux qui ont fait leurs études classiques, qui ignore la tentative faite par l'empereur Auguste pour restaurer les vieux cultes et redonner à la religion romaine un lustre nouveau. A la suite de ces efforts, il y eut incontestablement un réveil du sens religieux, mais ce que l'on sait moins, c'est la durée de ces réformes. Se sont-elles maintenues longtemps et quel en a été le résultat ? En apparence et officiellement les vieilles traditions ranimées par Auguste, les cultes remis par lui en honneur, ont continué après sa disparition, à être pratiqués, mais il n'est pas besoin de se pencher longtemps et très attentivement sur les textes, pour s'apercevoir que, déjà à la fin du règne, la ferveur mystique avait beaucoup diminué chez les esprits cultivés. Tibère est tout le contraire d'un croyant, c'est un indifférent qui ne se soucie guère que d'astrologie. Claude tente un rajeunissement, mais de plus en plus se manifeste dans l'ensemble de la société un mélange de scepticisme déférent et de crédulité superstitieuse.

Somme toute, à la fin du Ier siècle, la question qui se pose pour les Antonins [6] est celle-ci : Après

[6] Sous ce nom d'Antonins on désigne la série de

les audaces condamnées par Domitien, faut-il revenir à la ligne d'Auguste en donnant satisfaction aux traditionnalistes et à l'aristocratie ; ou bien persévérer avec plus ou moins de prudence dans la direction indiquée par les Flaviens à la faveur de la renaissance hellénique et du prestige croissant de certaines civilisations orientales, ou mieux encore, convient-il de repenser l'ensemble de la religion et de chercher une solution neuve ? C'était évidemment la voie la plus ardue. Placés au carrefour de l'histoire, il ne s'agissait rien moins pour les Antonins que de s'attacher à la sauvegarde du patrimoine romain ou de s'aventurer, par une évolution nécessaire, vers les véritables valeurs qui sont toujours d'ordre spirituel.

C'est en se référant à ce programme que M. Beaujeu a essayé de porter un jugement sur la politique religieuse des Antonins, après l'avoir étudiée dans le détail.

Il serait trop long de considérer l'un après l'autre les règnes successifs des Antonins. Disons seulement que ce travail a été mené selon les meilleures méthodes scientifiques. Peut-être seulement faudrait-il regretter la part insuffisante faite au Christianisme et au message qu'il apportait au monde. Malgré ses *Apologies*, malgré sa diffusion jusque dans la haute société, le Christianisme s'est heurté de la part des Antonins à une volonté nettement délibérée de ne pas vouloir reconnaître ce qu'il apportait de nouveau et qui devait faire éclater les vieux moules où s'enfermaient des idées usées. Il eût été bon de le souligner. Quoi qu'il en soit, voici les conclusions principales auxquelles le professeur de l'Université de Lille a cru devoir s'arrêter :

— Avant tout les Antonins ont intensifié et diversifié l'exaltation religieuse de l'empereur et de sa famille. Chaque jour qui passe enracine un peu plus profondément dans l'esprit du public la conviction que l'empereur et les siens sont la manifestation la plus éclatante du divin sur la terre. Ce progrès du culte impérial est incontestable et il constitue l'un des traits les plus marquants de la politique religieuse de la dynastie.

— Dans le conflit entre les forces de division et les tendances unificatrices, le développement de la mystique impériale favorisait incontestablement l'unification religieuse de l'empire. Que ce soit Jupiter ou Hercule, les déités tendent à se confondre en un grand dieu du ciel, mais, par ailleurs, la multiplicité du divin est mise en honneur par l'exaltation du polythéisme traditionnel, local et corporatif. Un panthéon, même « simplifié », a quelque mal à s'accorder avec la théologie unitaire des philosophies stoïcienne et platonicienne.

— Sans doute nombre d'esprits cultivés faisaient un effort de rationalisation et de simplification — l'exemple de Marc-Aurèle est typique à cet égard — et la substance divine qui brille dans l'éther est une. Mais, à supposer que telle soit bien à peu près l'opinion des gens éclairés, elle reste inefficace sur la religion publique. Les Antonins n'ont rien fait pour favoriser le syncrétisme ou le monothéisme. Ni la réflexion philosophique, ni l'influence des religions orientales ne prévalait auprès d'eux contre la tradition religieuse, politique et culturelle et contre les éléments sociaux où elle était enracinée.

— Cependant si les Antonins ont soutenu le classicisme occidental, ils se sont gardés de combattre systématiquement les cultes orientaux, ils leur ont fait au contraire une place plus large et plus haute dans la religion romaine. Il suffisait qu'ils fussent ennoblis par leur prestige culturel comme les divinités alexandrines ou par leurs liens avec la tradition romaine comme la religion métroaque. Les divinités planétaires furent également mises à l'honneur. Cependant le triomphe officiel de la théologie solaire n'a eu lieu qu'au III^e siècle.

— Grâce à ces initiatives le divorce entre la religion de l'Etat et la religion du cœur se trouvait atténué. A côté du formalisme vide de certains rites officiels, les manifestations turbulentes des cultes extatiques et les cérémonies du culte impérial entretenaient une certaine vie dans la liturgie populaire. Seul, le Christianisme demeurait exclu du cercle des cultes admis, parce que, dans la conviction des chefs politiques, la religion nouvelle était dans son essence incompatible avec les cultes fondamentaux sur lesquels reposait l'Empire.

D'ailleurs à partir d'Hadrien, tous les Antonins éprouvent ces aspirations faussement mystiques, ce penchant à la crédulité, ce besoin de dévotions qui caractérisent la religiosité du siècle. Dans une part plus ou moins large ils adhèrent à tous ces courants mystiques qui entretiennent dans les âmes l'espoir d'une éternité bienheureuse. Mais en même temps les empereurs écoutent la voix de la raison qui leur vient de la vieille sagesse romaine. Ils restent fidèles depuis Trajan jusqu'à Marc-Aurèle à l'idéal humain de mesure. La religion au service de l'homme et les dieux au secours de la raison, telle pourrait être leur devise.

En résumé les Antonins ont cherché à maintenir l'équilibre entre le passé et l'avenir, entre la tradition et une certaine nouveauté qui s'accordait à priori avec leurs idées, ils ont pris appui sur l'archaïsme et le particularisme à la mode pour essayer de rassembler autour d'un noyau solide la religiosité de leur siècle.

Si l'on veut pourtant porter un jugement de valeur sur la politique des Antonins, il faut se rappeler que l'évolution ultérieure de la religion s'est faite dans un sens très différent de celui où ils ont cru devoir la guider. Enfermés dans le culte étroit du passé, ils n'ont pas été et ils n'ont pas voulu être de hardis réformateurs religieux. A partir de la destruction de Jérusalem et du temple, l'Eglise est nettement distinguée de la Synagogue ; quelques années plus tard elle trouve des convertis jusque dans les classes dirigeantes ; elle apportait au monde une doctrine monothéiste solide et cohérente, un splendide message de rédemption, de salut et de fraternité ; elle restaurait les antiques vertus. Les Antonins se sont donc lourdement trompés. Ils ont été pour la plupart d'honnêtes gens, mais ils ont refusé d'ouvrir les yeux et c'est ce que l'historien est en droit de leur reprocher.

ces empereurs qui, pendant près d'un siècle (96-192) ont assuré à l'Empire romain la paix et la prospérité et qu'on a appelée, du nom du meilleur d'entre eux : les Antonins. Ces empereurs sont Nerva, Trajan, Hadrien, Antonin, Marc-Aurèle, Vénus et Commode.

Toutes les pages de ce livre seraient à lire de près. Les grandes synthèses concernant la religion romaine à l'époque impériale, celles de Boissier, de Réville ou de Wissowa datent maintenant d'un demi-siècle au moins et depuis ce temps nombre de découvertes, de recherches, de publications ont mis à la disposition de l'historien des sources peu ou mal exploitées auparavant et renouvelé certaines questions. Il était donc nécessaire de reprendre de près l'étude de ce IIe siècle qui représente un moment crucial dans l'histoire religieuse, celui où la philosophie hellénique s'introduit dans le paganisme romain et y crée des problèmes nouveaux. Du fait de l'étude de M. Beaujeu des points de vue importants se trouvent désormais modifiés et telle opinion admise reléguée aux oubliettes. Un exemple :

Renan avait répandu l'idée que le recueil des *Pensées* de Marc-Aurèle n'avait aucune base dogmatique, qu'il est l'Evangile de ceux qui ne croient pas au surnaturel, que la religion de l'empereur n'était que la religion absolue, celle qui résulte du fait d'une haute conscience morale placée en face de l'Univers. Une étude attentive de M. Beaujeu lui a permis de conclure, au contraire, que le *Credo* de Marc-Aurèle comportait la croyance en des dieux personnels, en des interventions surnaturelles et directes, et qu'à l'égard de ces dieux il convient d'être pieux, de leur témoigner reconnaissance et respect, de les vénérer et bénir. Nous voici loin de l'enthousiasme de Renan devant ce qu'il prenait pour la réalisation de son idéal personnel, mais cette constatation nous rend sceptiques une fois de plus devant sa clairvoyance.

Un second volume très attendu traitera des courants religieux dans le monde romain au IIe siècle.

* *

Marcel SIMON. Doyen et Professeur d'Histoire des Religions à la Faculté des Lettres de Strasbourg, **Hercule et le Christianisme.** — In-8 de 205 p., 1 pl. hors-texte, 500 fr. — Paris, Publication de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1955. En dépôt à la Société d'Editions Les Belles Lettres, Paris-6e.

Héraklès est une divinité grecque ou plus exactement un héros devenu dieu. Il est apparu à Rome sous l'influence des Grecs, des Etrusques qui le connaissaient sous le nom d'*Herklé* devenu en latin *Hercules.* Se superposant sans doute à d'anciennes légendes locales, il n'a au début que deux lieux de culte, sanctuaires privés qui se trouvent en dehors du *pomerium* [7] et qui probablement appartenaient à une association d'initiés. Il est même presque certain que ces initiés étaient des pythagoriciens. Le schéma du mythe d'Héraclès à Crotone s'est esquissé au cours du VIe siècle, il s'est imposé au Ve siècle avant notre ère et son adaptation par les Romains aurait été élaborée dans les premières années du IVe siècle dans la cité voisine et vassale de Locres. Il sera adopté par l'Etat en 399. Il est alors Hercule, mais un Hercule qui vient de Crotone, la cité pythagoricienne par excellence.

Les fonctions d'Hercule semblent assez complexes. Comment le héros hellénique redresseur de torts, mais au fond mélange de glouton et de rustaud [8], a-t-il pu devenir une incarnation de la vertu ? La chose date vraisemblablement de Prodicos de Céos, un sophiste de l'époque socratique. Dans l'épisode de la croisée des chemins, c'est lui qui pour Héraclès choisit le chemin de la vertu. Il est probablement l'inventeur de *l'upsilon,* le symbole pythagoricien qui indique le choix de la vie parfaite, le carrefour où l'élection s'est faite. Dès lors les Cyniques peuvent en faire leur idéal et les stoïciens l'adopter, Epictète et Sénèque le magnifier, et les Romains l'accepter comme l'une des divinités du foyer domestique. Il en est le gardien, le défenseur et le protecteur. Il se romanise. Virgile fera remonter son culte bien au-delà de Romulus, et lorsque Dioclétien s'efforcera de redonner quelque éclat à la vieille religion traditionnelle, en même temps qu'il prendra pour lui le *cognomen* de *Jovius,* il attribuera à l'autre Auguste Maximien, celui d'*Herculius* comme si Jupiter et Hercule étaient les deux grands dieux du panthéon romain.

On remarquera comment dans ce résumé du culte de l'Hercule romain, j'ai indiqué d'un mot l'influence du Pythagorisme sur l'évolution du héros. Disons plus nettement que, en accord avec M. J. Carcopino, nous pensons que la propagande orphico-pythagorique s'est transmise de Crotone à Tarente, puis à Rome et qu'elle est la cause d'un changement de direction dans l'évolution du culte d'Hercule [9]. Cet Hercule romain n'est plus le héros que sa force a rendu célèbre. Il est un philosophe pythagoricien qui a choisi le dur chemin de l'effort douloureux. Tout le sens de son histoire à Rome et en Italie va donc se trouver orienté d'après le sens de cette philosophie [10].

Ceci dit, nous n'en sommes que plus libre pour exposer les conclusions auxquelles s'est arrêté M. M. Simon et marquer dès lors, les points sur lesquels les avis pourraient différer.

L'auteur écrit, p. 195 :

> « Les analogies entre le personnage d'Hercule et celui du mythe et de la spéculation philosophique, et la figure de Jésus celui de l'Evangile et de la christologie, sont, me semble-t-il indéniables. Ces analogies ont été notées. A la faveur de ces ressemblances, Hercule devenu une sorte de réplique du Christ, s'est révélé capable de susciter encore, dans le déclin de la vieille religion, ferveur et enthousiasme. »

Je crois qu'ici il faut distinguer soigneusement. Entre la légende en perpétuelle évolution de l'Héraclès grec, légende qui va de l'époque préhellénique jusqu'à la fin de l'antiquité classique et qui

[7] Le pomerium est l'enceinte consacrée qui entoure la ville et qui a été tracée conformément aux prescriptions du droit religieux.

[8] Aristophane dans les *Oiseaux*, Sophocle dans les *Trachiniennes.*

[9] Sauf erreur de ma part je n'ai vu nulle part que M. Simon ait jamais cité M. Carcopino : *Aspects mystiques de la Rome païenne*. Paris, 1941, ch. IV, « Les origines pythagoriciennes de l'Hercule romain », p. 173-206. Ce point de vue qui semble lui avoir échappé, aurait sans doute apporté quelques nuances dans ses conclusions.

[10] Il convient de ne pas oublier que Pythagore a vécu pendant de longues années à Crotone, c'est là qu'il a enseigné et qu'il a établi une sorte de confrérie où les membres étaient liés au Maître et entre eux par une sorte de vœu.

est faite de pièces et de morceaux, et la vie du Christ, il n'y a rien de commun. Les premiers chrétiens, juifs d'origine avaient trop l'horreur des polythéismes pour aller y chercher quoi que ce soit. Certains épisodes peuvent se rencontrer. On peut estimer que c'est fait du jeu des hasards. La construction de la légende romaine d'Hercule est d'abord une romanisation. Elle se rattache à tout un ensemble de récits latins surtout étiologiques et topographiques qui ont été intégrés dans le schéma général du retour de chez Géryon. Sous des influences pythagoriciennes, l'histoire et le culte d'Hercule ont été moralisés et le thème d'un dieu fort et sauveur est venu se greffer sur la légende romaine. Sur les parallélismes relevés par l'anglais Toynbee, la grande majorité implique qu'une filiation directe est impossible. Il peut y avoir en histoire identité ou parenté des thèmes lorsqu'ils traduisent des mentalités religieuses qui se rapprochent, mais la transposition automatique d'un milieu à l'autre n'en demeure pas moins insoutenable. L'auteur d'ailleurs le reconnaît loyalement (p. 196) :

« Il serait certes facile après le bilan des affinités de dresser celui des différences. Il a fallu pour promouvoir Hercule au rang d'un maître et d'un modèle lui faire subir une métamorphose totale et, au prix d'une exégèse souvent laborieuse, éliminer de son mythe ce qu'il comportait d'équivoque, de grossier et de scandaleux. Il a suffi, pour que le Christ fût adoré, de l'impression faite sur ses disciples, de l'empreinte laissée dans leur mémoire et, de quelque façon qu'on l'interprète, de l'expérience pascale. Ni sa carrière terrestre, ni celle qu'il poursuit par delà sa mort ne sont parfaitement identiques à celle d'Hercule. Entre sa prédication et ses miracles d'une part, tels que les relatent les Evangiles et les épisodes du mythe héracléen de l'autre, les analogies sont assez lointaines. Elles se ramènent en définitive à l'identité d'un pouvoir surnaturel et d'une mission salvatrice manifestés sous des formes très différentes. »

Il n'y a point de véritable Eglise héracléenne ni, au sens où S. Paul l'entend du Christ, de « mystique » héracléenne, mais seulement, parmi beaucoup d'autres, un courant de pensée et de dévotion, impuissant comme tous les autres, à rendre vie de façon décisive au vieux paganisme sur son déclin... D'autre part, la fortune théologique d'Hercule se développe dans un contexte panthéiste qui contraste de façon absolue avec le monothéisme judéo-chrétien et la conception chrétienne d'un Logos personnel.

La conclusion définitive du maître de Strasbourg est celle-ci :

« Il y a entre ces milieux différents, le chrétien et le stoïcien, des convergences assez remarquables de sensibilité et de pensée religieuse, peut-être même d'influences ou de dépendance. Faut-il conclure avec la *Religionsgeschichtliche Schule*, que le Christianisme, au moins sous la forme hellénisée qu'il a revêtue de très bonne heure, n'est qu'un sous-produit de la pensée religieuse païenne ou, avec les chrétiens, que le christanisme représente un phénomène totalement hétérogène et original ?

M. Simon répond que la vérité a toutes chances de se situer à mi-chemin entre ces deux affirmations.

« Le Christianisme est enraciné dans l'histoire et on risque, en l'isolant de son contexte historique de ne pas le comprendre et de le mutiler. »

Peut-être faudrait-il ajouter : « A condition de tenir compte ici de tous les éléments historiques. »

C'est ici sans doute que je me séparerais de mon savant collègue. Une première remarque c'est que parmi les emprunts apparents faits par le Christianisme aux mystères de l'antiquité, une partie réside dans une communauté humaine de pensée religieuse. Par ailleurs les chrétiens, nés dans le paganisme ou du moins élevés dans une atmosphère de paganisme ambiant, ne pouvaient faire autrement que de penser qu'avec les termes mêmes païens, ceux qui étaient de la vie courante, mais en les spiritualisant. C'est ainsi qu'ils ont parlé du soleil de Pâques, de la lune de Noël, d'Orphée, de moly, la plante d'Hermès qui guérit l'âme, la mandragore, l'éternelle racine humaine, d'un Hercule chrétien qui descend aux enfers, etc.

Dans ces conditions il reste une dernière question à se poser. Peut-on dire qu'il y a eu une influence réciproque du Christianisme sur le culte héracléen, ou du culte héracléen sur le Christianisme ? J'admettrais assez volontiers qu'il y eut des rencontres occasionnelles entre les deux pensées, puisque d'un côté comme de l'autre il s'agissait de défendre un idéal de vertu contre les passions, des rencontres de sentiments et d'expressions ont pu se produire. Je ne pense pas qu'on puisse aller plus loin. C'est somme toute à peu de chose près ce qui s'est produit pour l'Orphisme [1].

Mais il y a mieux. On pourrait même se demander si c'est le Néo-Pythagorisme qui a influé sur la pensée chrétienne ou si ce n'est pas au contraire le Christianisme qui a pénétré l'évolution pythagoricienne. Un savant aussi compétent que Fr. Cumont, n'hésite pas à dire dans son livre : *Les religions orientales dans le paganisme romain :*

« Le Christianisme lui-même a influencé ses ennemis depuis qu'il était devenu dans le monde une force morale. Les prêtres phrygiens de la Mère Suprême mirent en parallèle leur fête de l'Equinoxe du Printemps et ils accordèrent au sang versé dans le taurobolium la force rédemptrice qui était propre à l'Agneau de Dieu. »

Ainsi dans le monde des mystères en voie de disparition, ceux-ci étaient prêts à accepter des influences chrétiennes. La preuve s'en trouve tout au long dans un récent ouvrage de M. J. Carcopino. On y verra les transformations que la foi pythagoricienne a fait subir tantôt à la réalité et tantôt à la mythologie, l'opposition qui d'abord existe entre les sectaires néo-pythagoriciens, le pythagorisme des gnostiques qui malgré leur opposition les rapprochent des chrétiens, les dissidents des Catacombes qui se rapprochent de plus en plus pour aboutir vers 300 à la conversion de ceux qui n'étaient plus des païens, mais des hérétiques [2].

[1] Cf. A. Boulanger : *Orphée. Rapports de l'Orphéisme et du Christianisme*. Paris, 1925. J'en ai donné un exemple dans le compte rendu de l'ouvrage de M. Moulinier où le Pseudo-Justin dans l'*Exhortatio ad Gentiles* renvoie les chrétiens auxquels il s'adresse, au témoignage d'Orphée.

[2] Il convient de ne pas oublier que l'Hercule romain sous les traits d'Héraclès a sa place parmi les stucs peints de la Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure. Elle date de la première moitié du Ier siècle de notre ère.

Pour en trouver une autre preuve, il suffirait d'ouvrir et de feuilleter le dictionnaire de Dölger, *Reallexikon für Antike und Christentum.*

* *

VARRON. **De lingua latina.** Livre V. Texte établi, traduit et annoté par Jean COLLART, professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg. — In-4 de LVI-30 p. Prix non indiqué. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 122. — Paris, Les Belles-Lettres, 1954.

Varron est un auteur extrêmement intéressant, mais pas toujours facile et depuis la destruction de la collection Teubner il est presque impossible de se procurer ses écrits. Il est né en 116 et mourut presque nonagénaire en 26 av. J.-C. C'était un Sabin, rude, grincheux, pointilleux, mais avec un grand fonds d'honnêteté. De bonne heure il prit une part importante à la vie politique, mais après Pharsale (48) il se consacra définitivement aux lettres.

Varron a été avant tout un érudit. Saint Augustin dit de lui : « Varron avait tellement lu, qu'on ne sait pas comment il a eu le temps d'écrire ». Il avait publié 74 ouvrages dont la plupart sont perdus. Il nous en reste deux principaux : *De lingua latina* en 25 livres dont seuls les V et X sont conservés, et *Rerum rusticarum libri III*, composés pour faire aimer par les Romains la culture et la vie rustique à la campagne.

M. Collart a donc eu une excellente idée de nous donner une édition du livre V du *Lingua latina*, texte, traduction et commentaire. Cette idée est d'autant plus heureuse que, à ma connaissance, il n'en existe actuellement que deux éditions, l'une en anglais et l'autre en allemand, et encore l'édition allemande de Weidmann (Berlin, 1940) n'est qu'une édition critique du livre VIII.

Ce livre V est consacré aux étymologies. Evidemment beaucoup d'entre elles sont fausses et l'on fera bien de les corriger par le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* par Ernout et Meillet (2e éd. 1939). D'autres sont amusantes, lorsqu'il interprète : « *volpes... quod volat pedibus* », mais certaines sont du plus haut intérêt parce qu'elles nous donnent sur les dieux et leurs domaines des indications précieuses, leurs origines ou leurs attributions. Elles nous ouvrent sur la pensée théologique des anciens Romains au Ier siècle av. J.-C. des vues authentiques.

Voici, d'ailleurs, un résumé sommaire de ce livre V.

Après un exposé sur la vie des mots, leur origine et la portée de leur affectation, l'usure de l'âge, les changements de voyelles, comme par exemple le *c* devenu *G* ou réciproquement, etc. Varron expose son plan. La première partie est consacrée à l' « Espace contenant », c'est-à-dire le Ciel, la Terre, le sol, les eaux, les continents, jusqu'à la ville de Rome elle-même, l'*Ager Romanus* et les tribus. Il y a là des détails qui sont à retenir par les historiens et par les professeurs de l'enseignement secondaire.

Après l'Espace contenant, il y a l' « Espace contenu », c'est-à-dire le Ciel et la Terre, mais à un autre point de vue, en fait Jupiter et Junon. Ces paragraphes nous montrent l'évolution que la vieille religion a subie à la veille de l'apparition du Christianisme. Tout ce chapitre est à lire et à étudier de près.

Les chapitres suivants sont consacrés aux « espèces mortelles », c'est-à-dire les animaux et surtout l'homme, non seulement dans la vie de tous les jours, mais aussi dans sa vie publique, sa maison et surtout sa ville. Le souvenir des cités étrusques est soigneusement mentionné. L'ouvrage se termine par un paragraphe sur la monnaie et les opérations financières. Il y a là des détails que l'on ne trouvera nulle part ailleurs.

Il est évidemment précieux d'avoir désormais à sa disposition un texte rare et qui nous apporte autant de renseignements d'une si haute valeur, mais le service ainsi rendu se trouve doublé, lorsque l'auteur, ici M. Collart, y joint des notes qui ne laissent rien dans l'ombre. En nous donnant ses explications sur l'étymologie de certains mots, beaucoup de choses nous échapperaient, parce qu'elles font allusion à des particularités de la vie romaine au Ier siècle av. J.-C., à des proverbes populaires, à des difficultés de prononciation ou d'écriture, à des calembours, à des allusions, à des ouvrages perdus comme le *Livre des Augures*, recueil des rites compliqués de l'art augural, à des croyances et à des pratiques religieuses qui ont évolué comme celle de *l'os resectum.* Heureusement le présent commentaire ne nous laisse rien ignorer. Plus d'un candidat à l'agrégation ne demeurerait-il embarassé, s'il lui fallait expliquer ce qu'était le *Murus terreus*, le *Fagutal* ou telle allusion à la physique stoïcienne ?

L'ouvrage se termine par plusieurs index : étymologique, noms propres, mots grecs, citations, index sommaire des termes techniques grammaticaux qui tous renvoient aux §§ du livre V. Un sixième index explique les abréviations bibliographiques. S'il ne constitue pas une bibliographie proprement dite, il nous donne, du moins, la liste des travaux les plus fréquemment utilisés. Le commentaire de M. Collart est tellement riche qu'on regrettera qu'un septième index n'ait pas été fait : celui qui nous aurait donné une idée des éclaircissements abordés dans les pages du commentaire et c'eût été tout profit pour le lecteur.

A. VINCENT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Dieu crée-t-il encore des Anges ?

Q. — Les anges furent créés avant les hommes, puisque Satan tenta nos premiers parents. Pourrait-on concevoir que, de même que Dieu crée sans cesse de nouvelles âmes pour les infuser dans de nouveaux corps humains, il continue à créer des esprits angéliques qui auraient à subir leur épreuve avant d'être admis au ciel ou condamnés à l'enfer ?

R. — Nous craignons que vous soyez ici victime de votre imagination : le concept théologique de la création est déconcertant pour l'intelligence humaine. Entendons ici le P. Sertillanges :

En bonne philosophie, on ne peut pas dire : « Le monde a passé du non-être à l'être ; d'abord le monde n'était pas et ensuite il a été », ce qui supposerait une

antériorité illusoire, un temps avant le temps, une réalité soi-disant inexistante, avant la réalité existante.

Et encore bien moins peut-on dire qu'il y ait eu là, de la part de Dieu, une initiative, une action après une non-action, une nouveauté, ce qu'on appelle un événement.

La création n'est pas un événement, à savoir un fait qui survient. Rien ne survient de la part de Dieu, qui est immuable et qui fait éternellement tout ce qu'il fait. Rien ne survient non plus de la part de la créature, puisqu'il n'y a ni territoire, ni support matériel, ni durée ou quelque chose qui puisse survenir avant que déjà le monde soit.

Tout cela nous déroute, habitués que nous sommes à des commencements relatifs comportant des antécédents, un cadre de durée et d'espace. Mais c'est ainsi.

Et il s'ensuit encore que la création, que nous pensons comme une action d'une certaine espèce, manque de tout ce qu'il y a de concret dans l'action, à savoir le devenir de l'effet. Ici il n'y a pas de devenir, pas d'événement. Que reste-t-il alors ? un pur rapport de dépendance. Le monde est, et il dépend de Dieu. Sa dépendance est la condition de son être, et ainsi c'est cette dépendance même qui est sa création.

S. Thomas exprime clairement ces choses : « La création, dit-il, n'est pas un changement, un devenir ; c'est la dépendance même de l'être créé par rapport à son Principe » (*C. Gent.*, II, c. 18). (Ce texte de Sertillanges, dans *Initiation théologique*, Paris, 1952, p. 214-215).

La création des anges n'a duré qu'un instant individuel, étant un pur passage du non-être à l'être. Il faut en dire autant de la création du monde matériel, du moins du côté de Dieu. L'acte créateur est Dieu lui-même, intelligence et volonté libre ; il est éternel et n'admet, en lui-même, aucun changement. Le changement est tout entier du côté de l'être créé. La durée qui mesure ces changements commence avec l'être lui-même. Pour l'ange, c'est l'éviternité ; pour les êtres corporels, c'est le temps. L'éviternité, substantiellement immobile, admet cependant des changements accidentels : ces changements peuvent se produire, pour les esprits angéliques (ange ou démon) dans les relations que Dieu peut leur permettre avec les humains ou le monde matériel créé. De telles interventions touchant le monde des corps reçoivent accidentellement leur mesure de notre temps ; et c'est par là que la tentation dont furent l'objet nos premiers parents marque, par rapport à nous, une antériorité de l'ange.

Peut-on trouver une analogie entre la création des anges « *ab initio temporis* » (Concile du Latran, D.-B. n° 428) et la création des âmes lors de leur infusion dans de nouveaux corps ? — Aucune comparaison, à notre avis. La création de l'ange, substance spirituelle complète, implique l'apparition immédiate de l'ange dans l'existence en dépendance de Dieu, sans aucune condition d'aucun élément matériel. L'âme humaine est sans doute substance spirituelle, mais ordonnée par sa nature même à être unie au corps pour constituer un être complet, l'homme.

L'âme intellectuelle étant réellement forme substantielle du corps, le cas de l'homme rentre par ce biais dans l'économie de la philosophie naturelle. En lui se réalisent pleinement les thèses... sur l'apparition d'une nouvelle forme substantielle en vertu des causes dispositives, et spécialement chez les êtres vivants, par la formation d'une cellule primitive due à la coopération des deux parents et dont l'évolution vitale construira peu à peu l'organisme adulte tout entier. Dieu, selon les lois de sa Providence, la créée au moment même où l'appellent les dispositions ultimes, comme en tout autre changement substantiel ; et la création de ces âmes spirituelles n'est pas plus un miracle que la génération des autres vivants. (Thonnard, *Précis de philosophie*, p. 844).

L'acte créateur de l'âme humaine, en Dieu, est éternel. Sa réalisation, du côté de la créature, est dans le temps et se plie, par la nature même des choses, aux exigences de la cause matérielle dispositive qu'est l'organisme corporel auquel l'âme doit être unie.

Aucune comparaison donc entre la création de « nouveaux » anges et de nouvelles âmes. Nous n'entendons pas d'ailleurs trancher une question qui échappe complètement à la spéculation humaine ; nous disons simplement qu'il est impossible de trouver une analogie entre la création des âmes destinées à informer les corps des embryons humains et la création problématique de nouveaux anges, destinés à subir une épreuve...

A. MICHEL.

Acte d'amour de Dieu, psychologiquement impossible à tous les enfants, baptisés ou non !...

Q. — A propos des enfants morts sans baptême, on dit qu'il leur est impossible de faire l'acte d'amour de Dieu qui réaliserait leur destinée surnaturelle. Les conditions psychologiques normales nécessaires à cet acte ne sont pas réalisées. Mais cette raison vaut également pour les enfants baptisés, incapables psychologiquement de faire l'acte libre, cependant nécessaire pour qu'ils réalisent leur destinée.

R. — Objection bien facile à résoudre. Nous disons que psychologiquement il est impossible à l'enfant non baptisé de faire *avant la mort* l'acte d'amour surnaturel qui équivaudrait au baptême de désir. Même impossibilité pour l'enfant baptisé ; mais celui-ci, du moins, possède grâce sanctifiante et vertus qui, l'*âme une fois séparée du corps*, permettront à cette âme de s'attacher librement à Dieu dans un acte d'amour surnaturel. Car il est bien évident qu'aux âmes séparées du corps, Dieu infusera immédiatement après la mort, les idées nécessaires à leur activité psychologique. Il en sera de même pour l'âme des enfants morts sans baptême. Mais, en l'absence de grâce et de vertus surnaturelles, les âmes de ces enfants ne seront capables que d'actes d'amour naturel de Dieu.

Nous n'avions jamais envisagé cette difficulté qui n'avait jamais été proposée. Dans notre livre *Enfants morts sans baptême*, nous avons écrit une petite phrase qui suffira cependant à éclairer notre correspondant : « la « localisation » dans la vie future ne saurait empêcher la communication des pensées *par les idées infuses que Dieu accordera tant aux âmes glorifiées qu'aux âmes des enfants incapables de parvenir à la gloire* » (p. 116)

A. M.

Exorcismes du Baptême

Q. — Comment présenter aux fidèles les exorcismes prononcés sur l'enfant au baptême ? *Exi ab eo immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclito* (n° 3) ?

Faut-il prendre cette phrase à la lettre et reconnaître dans l'état de péché originel une présence du démon correspondant à la présence de l'Esprit-Saint dans l'état de grâce ? Jusqu'où s'étend le dominium revendiqué par le démon (Luc, IV, 6) et reconnu par Notre-Seigneur lui-même (Jo., XIV, 30 ; XVI, 11) ? La possession du démon sur les créatures non sanctifiées ou non exorcisées est-elle actuelle ou seulement virtuelle ?

R. — Question intéressante au point de vue pastoral.

1. — Commençons, tout d'abord, par envisager les autorités scripturaires proposées par notre correspondant.

Luc, IV, 6 : L'ayant élevé (ayant élevé Jésus), le diable lui montra en un instant tous les royaumes du monde, et le diable lui dit : Je te donnerai toute cette puissance et leur gloire, car elle m'a été livrée et à qui je veux je la donne.

Commentaire. — « Le démon offre à Jésus la domination sur tous les royaumes. Le règne du roi-Messie devait être universel ; il étendrait son sceptre sur toutes les nations de la terre. Satan se dit le maître du monde, De fait, il le domine (cf. Jo., XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11 ; Eph., II, 2 ; II Cor., IV, 4). Et le monde croit à la puissance du démon. Ce pouvoir sur le monde lui a été confié ; Dieu lui permet, en effet, d'intervenir dans les affaires des hommes. Il peut ainsi déléguer ce pouvoir à qui il veut. Voilà donc en présence celui qui se dit le maître du monde et celui qui prétend le devenir ; le premier domine par le péché, le second veut faire régner la sainteté et la vertu. Le démon propose donc à Jésus de l'aider à conquérir le monde ; on comprend que ce serait le renversement de l'œuvre messianique. » (L. Marchal, *Bible Pirot-Clamer, S. Luc*, p. 64).

Jean, XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11. — *Sur l'expression :* « le prince de ce monde » donnée par le Christ au démon : « Le titre de « prince du monde » est celui que les rabbins donnent à certaines principautés angéliques. Mais la représentation de Satan comme modérateur du monde est bien conforme à la tradition talmudique. » (Fr. M. Braun, O. P., *Bible Pirot-Clamer, S. Jean*, p. 414.

Dans ce dernier texte, l'opposition entre Jésus et le « prince de ce monde » est bien marquée par la parole du Christ : « Le prince de ce monde va être jeté dehors. Et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes. »

Jésus ne sera pas glorifié seulement par la destruction de la puissance de Satan. Il le sera aussi et surtout par l'attirance qu'il exercera sur tous les hommes, après avoir été élevé de terre. Cette dernière expression aurait pu faire croire à une exaltation glorieuse. Aussi Jean précise qu'il s'agissait de l'élévation sur la croix. L'idée est donc que Jésus attirera tous les hommes sans distinction de races ou de nationalités par son sacrifice. (Braun, *loc. cit.*).

Tous ces textes nous placent en face de la même vérité. Le démon règne sur le monde par le péché; mais sa domination sera brisée par le Messie qui viendra faire régner la sainteté. Les textes sacrés ne nous disent pas comment s'exerce le règne du démon. Notre correspondant demande s'il s'agit d'un pouvoir, d'une possession s'exerçant de façon actuelle ou virtuelle... Les deux, sans doute, à l'occasion. A proprement parler, un exercice actuel impliquerait, sur les êtres humains, obsession ou même possession ; dans le monde inférieur, interventions préternaturelles et prodiges humainement inexplicables. Mais ceci est la pointe extrême de l'exercice du pouvoir diabolique. Il reste au démon bien d'autres moyens d'exercer son pouvoir : la tentation sur les humains, en provoquant dans leur esprit des images séductrices, dans leurs sens des attraits au mal ; l'usage de connaissances supérieures aux nôtres pour troubler l'ordre physique, préparer des accidents ou des catastrophes, etc... On voit qu'il est bien difficile, en ce domaine, d'établir des catégories précises.

2. — Trouverons-nous, en ces données générales, quelque lumière permettant d'éclairer la portée et la signification des exorcismes du baptême ? Saint Thomas et les Pères de l'Eglise nous y aideront.

Interrogeons le Docteur Angélique dans son traité du baptême (III^{a}, q. 71, a. 2-3). La pratique de l'Eglise a toujours été de faire précéder le baptême d'exorcismes. S. Thomas invoque ici l'autorité de Célestin I^{er} (lisons : Prosper d'Aquitaine, *capitula*, 9).

Que ce soient de petits enfants, ou des jeunes gens qui se présentent au sacrement de la régénération, qu'ils n'approchent pas de la fontaine de vie avant que l'esprit immonde n'ait été chassé d'eux par les exorcismes et les exsufflations des clercs.

Cette autorité permet à S. Thomas d'établir un premier point : par le péché l'homme s'est livré au pouvoir du démon, qui exerce sur lui son empire ; aussi faut-il, pour que l'homme puisse entrer dans le royaume de Dieu, qu'il soit libéré, par l'exorcisme, du pouvoir du démon. L'expulsion du démon est signifiée par l'exsufflation. La bénédiction, avec l'imposition des mains, ferme au démon expulsé le chemin du retour. Le sel mis dans la bouche, et la salive dont on enduit le nez et les oreilles, signifient que les oreilles reçoivent la foi, que les narines en approuvent le parfum, que la bouche le confesse. Quant à l'onction d'huile, elle signifie la force de l'homme pour lutter contre les démons.

Transcrivons ici une note substantielle insérée par le R. P. Camelot, dans l'édition toute récente du volume *Le Baptême, La Confirmation* (S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Edit. du Cerf).

Citons ici les formules du rituel, et quelques commentaires patristiques.

Pour l'exsufflation : « Sors de lui, esprit impur, et laisse la place à l'Esprit-Saint Paraclet. — Reçois l'Esprit-Saint par cette insuflation et la bénédiction de Dieu » (Bapt. des adultes). « Les exorcismes chassent la crainte par le souffle divin (= l'Esprit de Dieu), et raniment l'âme qui est dans le corps comme dans un creuset. Le démon, l'ennemi, s'enfuit ; le salut demeure ; demeure aussi l'espérance de la vie éternelle, enfin l'âme purifiée de ses péchés obtient le salut » (S. Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse* 9).

Pour le rite de l'*Ephpheta* et l'imposition de salive (celle-ci est propre au rite romain). « *Ephpheta*, c'est-à-dire : Ouvre-toi, en parfum de suavité. Et toi, diable, sauve-toi ; car approche le jugement de Dieu ». — « Qu'avons-nous fait samedi ? L'ouverture. Ces mystères de l'ouverture, on les a célébrés quand le prêtre t'a touché les oreilles et les narines. Qu'est-ce que cela veut dire ? Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans l'Evangile, quand on lui eut présenté un sourd et muet,

lui toucha les oreilles et la bouche : les oreilles parce qu'il était sourd, la bouche, parce qu'il était muet. Et il lui dit : « Effeta ». C'est un mot hébreu qui signifie : « Ouvre-toi ». C'est donc pour cela que le prêtre t'a touché les oreilles, pour que tes oreilles s'ouvrent à la parole et au discours du prêtre.

« Mais tu me demandes : « Pourquoi les narines ? » Parce que c'était un muet, il lui toucha la bouche : ainsi, parce qu'il était incapable de parler des mystères célestes, il recevrait du Christ la parole. Et là, c'était un homme ; ici on baptise des femmes, et la pureté du serviteur n'est pas aussi grande que celle du maître... ; aussi, par respect pour l'acte et la fonction, l'évêque ne touche pas la bouche, mais les narines. Pourquoi les narines ? afin que tu reçoives la bonne odeur de la bonté éternelle, afin que tu dises : « Nous sommes la bonne odeur du Christ pour Dieu », comme l'a dit le saint Apôtre (II Cor., II, 15), et qu'il y ait en toi tous les parfums de la foi et de la dévotion » (S. Ambroise, *De sacram.*, I, 1, 2-3 ; « Sources chrét. », p. 54-55).

Pour l'onction d'huile : « Je t'oins de l'huile du salut dans le Christ Jésus Notre-Seigneur, pour que tu aies la vie éternelle, Amen. » — « Nous sommes arrivés à la fontaine, tu es entré, tu as été oint... Tu as été oint comme un athlète du Christ, comme si tu allais te livrer à une lutte profane, tu as fait profession de t'adonner à la lutte. Celui qui lutte sait ce qu'il peut espérer : là où il y a combat, là il y a une couronne... Tu luttes dans le monde, mais tu es couronné par le Christ, et c'est pour des combats soutenus en ce monde que tu es couronné. Car, bien que la récompense soit au ciel, ce qui mérite cette récompense se trouve pourtant ici » (S. Ambroise, *De sacram.*, 1, 2, p. 55).

Dans l'art. 3, S. Thomas se demande si « les exorcismes ont quelque efficacité ou ne sont-ils que des signes ? » De toute évidence il y a, dans les exorcismes, plus que des signes et, avec l'Eglise, il faut leur reconnaître « une certaine efficacité ». Cette efficacité, ajoute S. Thomas, s'exerce en un double sens, parce que les exorcismes écartent un double obstacle qui s'oppose à la réception de la grâce du salut : au risque de retomber dans l'une ou l'autre des explications déjà données, entendons encore la doctrine du saint Docteur :

Des obstacles (qui s'opposent à la grâce), l'un est extérieur : c'est le démon qui s'efforce d'empêcher le salut de l'homme. Cet obstacle est écarté par l'exsufflation, qui repousse le pouvoir du démon... Mais le pouvoir du démon sur l'homme subsiste par la tache du péché et la dette de la peine, aussi longtemps que le baptême ne les a pas enlevées. C'est pourquoi saint Cyprien dit : « Sache que la malice du démon peut rester jusqu'à l'eau salutaire, mais le baptême écarte toute malice » (Ep. 70 (69), 15, à Magnus).

L'autre obstacle est intérieur, en ce sens qu'empoisonnés par le péché originel, nos sens sont fermés à la réception des mystères du salut. Aussi Raban-Maur dit-il que « par la salive symbolique et le toucher du prêtre, la sagesse et la puissance de Dieu opèrent le salut des catéchumènes en ouvrant leurs narines pour qu'elles perçoivent le parfum de la connaissance de Dieu, en ouvrant leurs oreilles pour écouter les commandements de Dieu, en ouvrant leurs sens pour qu'ils y répondent du fond du cœur » (*De inst. cler.*, I, 27).

En cas de nécessité, on peut être amené à supprimer les exorcismes ; mais, le danger passé, le Rituel prescrit de les suppléer. « Cette suppléance n'est pas inutile, car de même que l'effet du baptême peut être empêché avant qu'on le reçoive, il peut l'être aussi après qu'on l'aura reçu » (ad 3).

Cette dernière remarque de S. Thomas permettra au prêtre de rappeler aux parents de l'enfant qu'on baptise, que les effets des exorcismes et du baptême lui-même seront d'autant plus efficacement obtenus que le baptisé sera préservé, plus tard, et se préservera lui-même des atteintes du mal. Education chrétienne, vie pure et sérieusement orientée vers Dieu... ; ce n'est qu'à l'entrée dans l'autre vie que les exorcismes du baptême n'auront plus d'efficacité...

A. M.

Extrême Onction à celui qui voudrait se suicider ?

Q. — Dans un hôpital se trouve un malade atteint de neurasthénie profonde, qui, plusieurs fois déjà, a tenté de se suicider. Il circule à travers la maison. Le médecin l'appelle un « grand malade ». Peut-on, devant la menace de suicide, lui administrer l'Extrême Onction ?

R. — Nous comprenons l'embarras de notre consultant et ses raisons de douter. A première vue, en effet, il apparaît que la mort (par suicide) de ce grand malade est la conséquence directe de la dépression nerveuse (ou peut-être maladie mentale) dont souffre le sujet. Dès lors, comme cette neurasthénie affecte directement le patient, on pourrait être tenté de conclure que le péril de mort a, dans le cas présent, une « cause intrinsèque au corps » (*causam corpori intrinsecam*), ainsi que l'exigent les auteurs [1]. Dans ces conditions, le sacrement pourrait donc être administré à la fois validement et licitement...

Cependant, à considérer les choses de plus près, c'est à une solution différente que nous croyons devoir aboutir. Ce n'est pas dans n'importe quel péril de mort que l'Extrême Onction peut être administrée [2]. Il faut que le mal dont souffre le sujet *présentement* soit grave et capable « de sa nature » (*ex se*) d'entraîner la mort. Un danger que l'on « va courir », mais qui n'existe pas encore actuellement, une blessure que l'on « va recevoir » (ou que l'on *peut* recevoir) ne suffisent pas.

Ainsi, dans le cas qui nous est exposé, on ne saurait dire que la neurasthénie ou la dépression nerveuse met, *par elle-même* et *à elle seule*, celui qui en est atteint en péril de mort. Si un tel danger existe, ce sera en raison d'un *autre fait*,

[1] Rappelons simplement que si le péril de mort vient d'une cause *extrinsèque* (vg. les condamnés à mort, les soldats qui partent à l'assaut, les naufragés qui ont perdu tout espoir de salut), le sacrement ne peut être administré ni validement ni licitement.

[2] Nous renvoyons à l'*Ami*, 1956, n° 15 (12 avril), p. 234, sur la question précise de l'administration du sacrement *avant* une opération chirurgicale. Nous pensons que le véritable critère est celui-ci : ou bien le mal dont est atteint le patient (et que l'opération vise à écarter) est, *de sa nature*, grave et peut entraîner la mort à brève échéance ; en ce cas, l'administration du sacrement est valide et licite, puisque le sujet est *dès avant l'opération* capable de le recevoir (et cela même si l'opération qui doit supprimer le mal mortel n'est pas dangereuse de sa nature). Ou bien le mal n'entraîne aucun danger de mort intrinsèque : en cette hypothèse le sacrement ne peut être administré, même si l'opération projetée était, par elle-même, mortellement dangereuse. Mais il va de soi que, dès que l'intervention chirurgicale commencée a mis le patient en danger, celui-ci devient apte à recevoir l'Extrême Onction.

qui ne s'est pas encore produit et qui reste hypothétique. Car s'il est vrai que, quand des neurasthéniques mettent fin à leurs jours, c'est *le plus souvent* en raison et sous l'influence de leur maladie, il est non moins vérifié que nombre de neurasthéniques ne finissent point leur vie par le suicide. En tout cas, *avant* qu'ils aient entrepris aucun acte pour attenter à leur vie, on ne peut les considérer comme « en danger de mort » : ils ne sont donc pas sujets aptes à recevoir l'Extrême Onction. Si le « grand malade », dont parle notre consultant, était de ceux dont l'état mental doive *infailliblement* entraîner le suicide, au dire des médecins, ceux-ci ne le laisseraient pas circuler librement à travers l'hôpital ; ils auraient l'obligation grave de le mettre hors d'état d'exécuter les projets morbides dont il est obsédé.

En vain essayerait-on d'arguer que le péril de suicide est la *conséquence directe* de son état morbide, et que si, en fait, le patient ne met pas fin à ses jours, il est *en danger perpétuel* d'attenter à sa vie, ce qui le mettrait en état de recevoir le sacrement des malades. Nous répondrons que ce n'est pas le lien plus ou moins « logique » entre la maladie et la mort qui est à considérer, mais seulement l'état *physique* et *actuel* du malade. Avant toute tentative de suicide, une obsession simple ou une neurasthénie ne saurait être dite par elle-même une « maladie mortelle », bien qu'elle puisse, quelque jour, conduire le patient à attenter à ses jours. Si l'on administrait l'Extrême Onction à un malade de ce genre, on pourrait l'administrer *aussi* à tel enfant ou jeune homme, dont les entreprises téméraires ont déjà, à plusieurs reprises, mis la vie en danger, et que l'on sait être incorrigible. On pourrait l'administrer encore à tel parachutiste ou à tel funambule, dont les exhibitions spectaculaires sont *en elles-mêmes susceptibles* d'entraîner la mort, et qui, *en fait*, ont frôlé maintes fois la mort au cours d'accidents ou de fausses manœuvres... Or cela n'est admis par aucun théologien ou canoniste, tant que le danger de mort reste simplement hypothétique et futur. Il faut que ce danger soit actuel et présent (ce qui ne veut pas dire immédiat).

Pourrait-on dire que ce danger « hypothétique » est suffisant pour créer le *doute*, dont parle le canon 941 (*quando dubitatur... num infirmus in periculo mortis reapse versetur*) et justifier l'administration « conditionnelle » du sacrement ? Nous ne le croyons pas, car notre malade (tout comme l'enfant incorrigiblement imprudent ou l'acrobate téméraire) n'a pas « dans son corps une cause intrinsèque de mort ». Le cas de *doute*, visé par le canon est celui dans lequel cette « cause intrinsèque » apparaît comme véritablement existante, mais l'esprit demeure en suspens sur la gravité ou la proximité du danger. Il est à peine besoin de rappeler que, en droit comme en morale, seul le doute *positif* (dont les alternatives sont fondées sur des raisons probables) peut être une norme pratique pour l'action. Le doute purement *négatif* ne saurait être pris en considération et doit être méprisé.

A. Bride.

Absolution avant le baptême ?

Q. — Avant le baptême d'un adulte, *doit-on* l'entendre en confession (sans l'absoudre évidemment) ? J'ai vu certains prêtres le faire ; d'autres non. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — 1° Il n'y a certainement *aucune obligation* d'entendre cette confession. Le canon 752 dit simplement que l'adulte candidat au baptême « doit être suffisamment instruit et qu'il sera *averti* d'avoir à se repentir de ses péchés. » C'est tout.

2° Peut-être, pour certains prêtres, cette « confession » — sans absolution, ni *avant* ni *après* le baptême — apparaît-elle comme un « moyen » d'éducation morale, et plus encore un procédé pour rendre plus efficace et plus sûr le « repentir » des fautes commises avant le baptême ?...

C'est *possible*. On notera toutefois que le Code n'*impose* pas cette confession. ni même ne la recommande. Le ministre du baptême sera en règle avec la loi de l'Eglise, s'il adresse au catéchumène la « monition » (obligatoire, *admonendus est*) formulée au canon 752.

3° Le prêtre peut-il, lui — en tant que pasteur — *imposer* cette confession, qu'il juge « utile » au bien du candidat ? Si celui-ci s'y refuse ou même y répugne, certainement non : il y a d'*autres moyens* de faire l'éducation morale et d'assurer la contrition du catéchumène. Ce serait, à notre avis, une piètre « pédagogie » que d'user d'une telle contrainte au moment où un sujet demande son entrée dans l'Eglise.

4° Le ministre pourrait-il simplement *suggérer* cette confession, y *inviter* le candidat ? Si l'on juge que cette confession peut-être utile, non seulement pour les deux fins sus-indiquées, mais encore pour assurer au futur baptisé une meilleure direction de conscience, cette invitation pourrait être faite, mais avec délicatesse, et si on est assuré qu'elle ne heurtera pas le catéchumène. C'est une affaire de tact et d'opportunité pour laquelle il n'est pas possible de donner une règle, ni même une directive générale.

Nous appliquerions volontiers à cette suggestion ou invitation les normes que les moralistes tracent pour la monition : *Si certo profutura, facienda ; si certo obfutura, omittenda ; in dubio potius abstinendum.*

5° Mais si c'est le candidat lui-même qui demande spontanément à se confesser, autant pour libérer sa conscience par un aveu loyal fait au ministre de Dieu, que pour l'une ou l'autre des fins que nous avons énumérées ? — Il semble alors que le prêtre n'a aucune raison de se dérober, — à moins que, dans un cas spécial, il estime que cet aveu fera plus de mal que de bien (par exemple si le sujet est un scrupuleux ou un névropathe, ou bien si le rappel du passé crée pour lui un danger spirituel).

6° En relisant la consultation de notre correspondant, nous avons pensé que les confrères qui font de cette confession préliminaire une sorte de « norme générale » ont *peut-être* (?) confondu (ou ont agi par analogie) avec ce qui est prévu pour abjuration d'un hérétique *douteusement baptisé* (à savoir : confession, baptême sous condition et ab-

solution sous-condition) ???... Cette « analogie » ou équiparation n'a rien en soi d'illicite. Il serait fâcheux cependant qu'elle soit le résultat d'une *confusion* (les 2 cas ne sont pas identiques ni assimilables). D'autre part, dans le cas qui nous est proposé, la confusion n'est prescrite par aucun texte positif.

A. Bride.

Masturbation et responsabilité

Q. — Pourriez-vous nous donner quelques aperçus sur la gravité de ces habitudes, trop souvent contractées par des jeunes, et qui les poussent à la recherche solitaire du plaisir charnel ?

R. — 1° *Gravité objective.* — Considérée objectivement, la masturbation constitue une matière grave. L'Eglise l'affirme à l'encontre de certains médecins, qui regardent volontiers cette pratique comme une bagatelle sans importance, et presque comme une chose normale. L'Eglise possède le sentiment trop aigu de ce qu'il y a de sacré dans la vie humaine, elle a un tel souci de notre grandeur, elle saisit si clairement la sainteté de tout membre du Corps Mystique, qu'elle ne peut pas ne voir dans cet acte qu'une matière légère.

Les auteurs appuient cet enseignement de l'Eglise sur divers arguments.

Les uns font état de la nature même de l'acte, insistant pour montrer sa gravité sur la déperdition du *semen* (Ballerini) ou sur le caractère du plaisir charnel (Palmieri).

D'autres soulignant la finalité de l'acte sexuel, montrent dans la masturbation un acte qui, de soi, devrait être destiné à la procréation et qui en est frustré, contrairement à l'ordre naturel (Vermeersch).

De nos jours on utilise de préférence des arguments d'ordre phénoménologique. L'acte solitaire dit-on, est un acte sexuel, un exercice de la fonction génératrice. Or tout acte sexuel posé par l'être spirituel qu'est l'homme, doit exprimer l'amour et la fidélité d'un homme et d'une femme, unis pour procréer et élever des enfants à la gloire de Dieu. Mais il est évident qu'ici l'activité est dépourvue de cette destination procréatrice, qu'elle exclut tout contact affectif, qu'elle s'oppose à tout engagement de la personne, qu'elle évacue toute responsabilité qu'assumerait un amour fidèle. C'est donc un acte où l'on abuse de la source même de la vie humaine et où l'on mutile l'amour : voilà pourquoi c'est une faute morale grave.

C'est sur cet abus et cette mutilation que se fonde la gravité de la masturbation, et non sur ses conséquences au point de vue corporel, familial, social ou spirituel. Si nous voulons pousser l'analyse, nous dirons que l'élément peccamineux réside dans une déficience : c'est un acte qui va contre la signification de la sexualité ; un acte qui n'a pas de sens ; une perversion de la tendance à l'union procréatrice. Tandis que cette tendance invite l'homme et la femme à unir leur corps et leurs cœurs dans un don réciproque, la masturbation est au contraire toute centrée sur le plaisir sexuel égoïste, volontairement tronqué de tout ce qu'il comporte, dans sa finalité profonde, de don altruiste et d'acte créateur.

Ce jugement de la morale chrétienne peut paraître sévère. Mais il s'agit ici d'évaluation objective, il s'agit d'apprécier l'acte lui-même dans son objet.

2° *Responsabilité subjective.* — L'appréciation du degré de culpabilité d'un tel acte restera toujours délicate. Tant d'éléments peuvent influer sur la responsabilité de l'agent !

Quelques cas généraux peuvent cependant servir de guide.

1° Il y a les cas d'ignorance où toute culpabilité est supprimée. Tel l'enfant qui sans y voir du mal a contracté une telle habitude. — Un confesseur, qui découvre l'affaire ne laissera pas les choses aller leur train. Le péché « matériel » n'est pas, en effet, chose sans importance. Il s'efforcera de libérer cet enfant, non pas en provoquant un sentiment de culpabilité ou une réaction d'effroi, mais en inspirant confiance par une douceur compréhensive, en réveillant l'énergie, en éclairant, en soutenant les efforts.

2° La culpabilité disparaît aussi quand l'advertance fait défaut, comme il arrive lorsque le sujet ne saisit pas la valeur des divers éléments de son acte solitaire. Plus fréquente encore la suppression de la responsabilité ou sa diminution par manque de consentement suffisant. Il y a des cas où la volonté, tout en étant éclairée, a beaucoup de peine à s'imposer ; elle est paralysée par la peur, entraînée par la poussée d'une passion à demi coupable que le sujet a laissé grandir, ou bien liée par la force de l'habitude. L'habitudinaire est un cas classique. Il faut essayer de le guérir. Le confesseur développera chez son pénitent le respect de soi-même, rétablira sa confiance dans sa possibilité de la maîtrise de soi, éduquera le pouvoir d'inhibitition, assurera l'épanouissement du cœur, lui apprendra à sortir de lui-même.

3° Il y a le masturbateur inconscient. Il a contracté son vice au moment de la puberté. C'est l'époque d'une intense instabilité psychologique et physiologique et aussi de pulsions impétueuses, alors que la volonté n'est pas assez puissante pour régulariser les instincts. Rien d'étonnant que se créent, alors, des déterminations inconscientes qui affecteront singulièrement la liberté.

Le confesseur ne fermera pas les yeux sur des actes qui objectivement sont mauvais. Il s'efforcera de consolider et de fortifier la conscience claire.

4° Il y a les cas pathologiques. Dans telles structures personnelles, les déséquilibres internes n'ont pu être résorbés ni par l'éducation, ni par la maîtrise de soi. Les masturbateurs de cette espèce relèvent du médecin beaucoup plus que du confesseur.

Se rattache à cette catégorie le masturbateur anxieux. Il vit dans une angoisse, morbide ou semi-morbide, qui le fait regarder et redouter son acte comme une fatalité. Ici il ne suffit pas de revaloriser la volonté et de redonner confiance et énergie. Il faudra s'attaquer à l'angoisse même et la liquider. La coopération d'un médecin s'imposera.

5° Il y a enfin les cas où la masturbation est voulue en pleine connaissance de cause et où la responsabilité est entièrement engagée. C'est le

masturbateur qui, par manque de maîtrise de soi, accepte l'acte, ou même le veut, à cause de la jouissance égoïste et charnelle qu'il procure. Ce pécheur, il faut l'aider à sortir de ses misères. Que le confesseur le seconde dans la création d'un idéal, de manière à désérotiser le climat quotidien. Qu'il pousse à des exercices de volonté dans le cadre d'une vie chrétienne soutenue par la prière et les sacrements. Que dans certains cas il conseille un régime alimentaire plus sain [1].

Encore les rites de la Communion

Q. — 1° A la Messe télévisée du dimanche 11 h. (diffusion R.T.F.), donc au vu de milliers de téléspectateurs, le célébrant donne la Communion aux fidèles, *omissis confessione et absolutione*. Ce rite, particulier à la Messe d'ordination pour la communion des nouveaux prêtres et à la Messe du Jeudi-Saint pour la Communion des clercs et des fidèles, a-t-il été étendu à cette Messe télévisée ?

2. — A la même Messe, les fidèles s'avancent jusqu'au bas de l'autel et reçoivent la communion *debout*. Ce rite de communion *debout*, particulier au seul célébrant de la Messe ordinaire, au seul Pontife de la Messe d'ordination à laquelle même les nouveaux prêtres communient *flexis genibus*, convient-il aux laïcs communiant au cours de cette Messe télévisée ? Il serait si facile de placer un prie-Dieu où les communiants recevraient le sacrement *flexis genibus* comme tout le monde !...

R. — Le *Directoire pour la pastorale de la Messe* dit textuellement (n° 121) :

« Le *Confiteor* qui précède la communion des fidèles ne doit pas être omis, hors le cas particulier du Jeudi Saint. A moins de difficultés provenant de l'affluence ou de la disposition des lieux, les fidèles reçoivent la communion à genoux, les femmes doivent se présenter la tête couverte. La formule prescrite *Corpus Domini*, etc., sera toujours dite, et en latin, pour chacun des communiants. Si des usages différents s'étaient introduits ici ou là, ils doivent être proscrits ».

Précisons que ces prescriptions ont force de loi partout, même dans les diocèses où le *Directoire* n'aurait pas été promulgué, car elles ne sont qu'un rappel de celles de l'Eglise.

1. — La communion des fidèles doit être précédée du *Confiteor*. L'*Ami* l'a souvent rappelé au cours de ces dernières années. Certains croyaient pouvoir s'en dispenser parce que la rubrique du canon est muette sur ce point (... « si qui sint communicandi, eos communicet antequam se purificet »). Ils oubliaient que ces rubriques ne sont qu'un aide-mémoire, et que pour connaître tous les détails de la célébration, il faut se reporter aux rubriques générales placées au début du missel (*Ritus servandus in celebratione missæ*), où on lit (tit. X, n° 6) : « Si qui sunt communicandi..., minister ante eos extendit linteum... et pro eis facit confessionem, dicens *Confiteor Deo, etc.* Tum sacerdos... manibus junctis vertens se ad populum in cornu Evangelii dicit *Misereatur vestri*, et *Indulgentiam*..., et manu dextera facit signum crucis super eos... »

2. — La communion doit être reçue à genoux (sauf très rares exceptions). Le *Directoire* (cité plus haut) se réfère au Rituel, tit. V, ch. I, n° 3, dont voici le texte d'après la première édition *post typicam* (21 novembre 1953) : « ...populum sæpius admonebit (parochus) ...ut, præmissa sacramentali confessione et servato jejunio eucharistico, omnes *utroque genu flexo* Sacramentum humiliter adorent ac reverenter suscipiant ». Il est nécessaire de préciser que la S. C. des Rites a rappelé, le 18 juillet 1942, que celui qui vient recevoir le corps du Christ doit faire la génuflexion *avant* ET *après* la communion, car il n'est pas dispensé des marques extérieures de respect envers Notre-Seigneur.

Conclusion. — Les responsables de la messe télévisée — (*si les faits allégués sont exacts*) — devront observer scrupuleusement toutes les règles concernant la célébration, pour éviter l'étonnement, voire le scandale des téléspectateurs qui ne manquent pas de faire le rapprochement entre la messe qu'ils voient sur l'écran et celle à laquelle ils assistent dans leur paroisse. S'ils ont un indult, il serait bon qu'ils en précisent les normes, en quelques mots, au début ou à la fin de la messe. On ne saurait trop croire combien le fidèle « moyen » est dérouté par l'individualisme du célébrant qui veut s'affranchir des règles tracées par l'Eglise.

Sur l'art sacré

Q. — Certains commerçants d'art religieux offrent des représentations de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et des Saints (peinture ou sculpture) où le corps humain subit des déformations invraisemblables, notamment par allongement, et le visage, on ne sait pour quelle raison, ressemble plus à celui d'un singe qu'à celui d'un être humain. N'y a-t-il pas quelque prise de position récente de la part de l'Eglise contre de tels abus, qui sont une caricature offensante des Personnes qui ont le plus indiscutable des droits à notre respect ?

R. — Vous lirez une documentation complète sur ce sujet dans l'*Instruction aux Ordinaires au sujet de l'Art Sacré* du 30 juin 1952, que nous avons publiée en traduction française (*Ami*, 11 décembre 1952, p. 765-766). On y trouve indiquées, reproduites ou résumées toutes les décisions de l'Eglise depuis la condamnation des Iconoclastes par le 2e Concile de Nicée en 787, jusqu'au Codex et aux avertissements des derniers Papes, y compris Pie XII. Cette année même, dans la revue italienne *Fede ed Arte*, le cardinal Costantini, Président de la Commission Pontificale centrale pour l'Art sacré en Italie, rappelait ce que fut la *Fête des Fous* au Moyen Age [1] et y comparait les excentricités modernes des « crucifix avec une tête simiesque ». Voici son texte :

« *Nil sub sole novi.* Nous assistons, aujourd'hui, dans l'iconographie chrétienne, exactement à un retour des « fêtes des ânes et des fous ». Ce qui se faisait autrefois avec les représentations sacrilèges et désordonnées se fait à présent avec un art sacré indécent « *Festa Asinorum* » et l'on méconnaît l'autorité ecclésiastique avec ces parodies (*Festa Stultorum*).

[1] Voir *Cahiers Laënnec* (chez Lethielleux) : janv. 1946. « Lettre à un directeur de conscience » ; — mars 1950. « La masturbation chez le garçon » : Aspects psychologiques ; Masturbation et péché grave.

[1] Sur ces fêtes burlesques, voir les textes, les détails et la bibliographie donnés dans l'*Ami* du 8 mai 1947, p. 413-416.

Nous constatons même quelque chose de pire. Les fêtes des ânes et des fous caricaturaient la hiérarchie ecclésiastique. Le nouvel art bouffon non seulement tourne en dérision la hiérarchie ecclésiastique, mais s'attaque aux figures vénérées du Christ, de la Vierge et des Saints.

Comme au Moyen Age, l'autorité ecclésiastique s'est aujourd'hui insurgée contre cette idiotie sacrilège de l'art sacré. De nombreux artistes qui suivent la mode sont de bonne foi. Mais d'autres ont le dessein, mal dissimulé, de ridiculiser le culte catholique. Ils présentent des crucifix avec une tête simiesque et disent : « Voilà ce qu'adorent les chrétiens ».

Ils est vraiment douloureux que l'on n'obéisse pas à l'autorité ecclésiastique ; qu'en le rendant semblable à la jeune fille montée sur un âne richement harnaché, on ne considère plus l'art sacré comme un très noble serviteur de la liturgie.

Mais la résistance de cet art à l'autorité ecclésiastique ne nous décourage pas.

Clama ne cesses. L'histoire nous enseigne que toutes les aberrations anti-chrétiennes résistèrent obstinément, puis disparurent... »

Le cardinal Costantini rappelle ensuite les paroles de saint Paul aux Corinthiens : Il est nécessaire qu'il y ait des hérésies, afin que se révèlent parmi vous ceux qui sont dignes d'approbation. Et Son Eminence ajoute :

« Le scandale des hérésies figuratives persiste, malheureusement ; mais au moins il sert à mettre en évidence les artistes dignes d'entrer dans nos églises. Cette mode vaniteuse et orgueilleuse de la laideur et de la déformation ne peut surprendre ; les artistes sont le miroir d'une civilisation, qui est en crise. Ils doivent cependant savoir que l'Eglise n'est pas en crise, mais qu'elle est l'unique lumière sereine sur le sombre horizon de cette civilisation barbare... »

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

A. CANCE. — **Décisions et précisions canoniques** (1928-1955). — In-8 (12 × 18), 165 p., 500 fr. — Paris, Gabalda, 1956.

Les matières juridiques sont en continuelle évolution. Il faut s'en féliciter, puisque ces changements, qui parfois bouleversent la discipline ou la jurisprudence, témoignent du souci permanent qu'a l'Eglise d'adapter son action aux nécessités humaines, qui elles-mêmes sont en perpétuelle transformation ; seul le dogme demeure immuable. Il semble que, sur ce point, l'Eglise tienne le « juste milieu » entre les « fixistes » conservateurs, qui s'opposent à tous les changements et n'apprécient que les choses traditionnelles, — et les « impatients » progressistes qui ne s'intéressent qu'aux nouveautés, et ne professent que mépris pour les disciplines ou usages anciens.

Ceux qui auront l'avatange de lire attentivement, — et plus encore d'étudier, — ce petit volume de M. Cance, pourront se rendre à cette évidence que l'Eglise n'est pas conservatrice par principe, mais qu'elle évolue avec sagesse, sachant utiliser l'expérience du passé pour préparer l'avenir.

Ces « décisions et précisions canoniques » nous fournissent un tableau raccourci, mais aussi combien éloquent, de l'évolution de la discipline ecclésiastique dans tous les domaines, en ce dernier quart de siècle. Dans la pensée de son auteur, ce travail visait surtout à « mettre à jour » les éditions successives du Manuel désormais classique, que nous avons eu maintes fois à présenter à nos lecteurs (*Le Code de Droit canonique*; 3 vol., complétés par un tome IV traitant spécialement *Des procès*). Il pouvait paraître onéreux de se procurer sans cesse les éditions nouvelles de cet excellent ouvrage. Il faut savoir gré à M. Cance d'avoir, par la publication de ce « supplément », permis aux anciens souscripteurs de se tenir au courant des récentes décisions en matière de discipline ou de jurisprudence.

Mais, en fait, tel qu'il est conçu, ce travail ne rendra pas seulement service aux possesseurs du Manuel de M. Cance ; il peut être acquis en toute confiance par tous ceux qui désirent se documenter sur l'état actuel des problèmes qui intéressent la vie et la marche actuelle de l'Eglise en tant que société visible. Car l'auteur ne s'est pas contenté de rappeler — en suivant l'ordre des canons — les décisions officielles de la Commission d'interprétation ou des divers dicastères; il a fait appel, — pour fournir des « précisions » sur des matières mal définies ou controversées — à l'enseignement des moralistes et des canonistes, puisé dans des publications (ouvrages, revues, encyclopédies) et qu'il n'est pas facile à un particulier de se procurer. Les notes copieuses et condensées, qui tiennent une grande place dans les pages, sont le résultat de ce travail aussi consciencieux que méthodique d'investigation.

Modeste dans sa présentation, cet ouvrage est grand par son mérite et par les services qu'il rendra. Il aura tout le succès qu'ont obtenu ses devanciers.

A. BRIDE.

J. LABBENS et R. DAILLE. — **La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise. III. L'Instruction, la Ville et les Pratiquants.** Brochure 47 p. dactyl., 200 fr., franco, 250 fr. — Lyon, Institut de Sociologie (25, rue du Plat), 1957.

Faisant suite à deux rapports précédents, que l'*Ami* a déjà présentés sous les titres : I. *Equipement religieux* ; II. *Paroisses chapelles*, le présent travail s'est attaché à déceler, au moyen de statistiques, l'influence que l'*instruction* (nous ne disons pas la culture) peut avoir sur la pratique dominicale, et quelles relations existent entre cette pratique et les catégories socio-professionnelles répandues dans les divers secteurs de l'agglomération lyonnaise.

Des tableaux statistiques et trois feuillets de plans et graphiques mettent en relief les résultats de cette comparaison, en fonction du recensement religieux du 21 mars 1954.

Les conclusions qui ressortent de cette confrontation sont : 1° que les pratiquants sont notablement plus nombreux dans les milieux qui ont fait des études secondaires ou supérieures ; 2° les appartenances professionnelles et la répartition de la population en des secteurs différents donnent des conclusions beaucoup moins sûres et invitent à l'étude et à la réflexion autant qu'à l'action.

A. B.

Alfr. BOSCHI, S. J. — **1. Sport e boxe.** — 96 p. (10 × 15). Chieri, Casa S. Antonio, 1955. — **2 Immoralità della boxe. Nuovi rilievi.** — 47 p. (17 × 24). — Rovigo, Istituto Pad. Art. Graf., 1956.

1. — A deux reprises, l'*Ami* a mentionné les réserves que la morale catholique invite à formuler sur la pratique actuelle de la boxe (*Ami*, 1956, p. 373-374 ; et 1957, p. 11-12). Le Père B. a traité le même sujet dans un petit volume qui fait partie d'une « collection

d'opuscules apologétiques S.O.S. ». Il y rappelle l'enseignement du Saint-Père sur le sport modéré ; il affirme l'utilité même pour le clergé de la culture physique. Passant à la boxe, il en décrit la pratique et les inconvénients, puis recueille l'avis des médecins et des moralistes à son sujet. Ceux-ci toléreraient la boxe entre amateurs, du moins comme n'étant pas gravement illicite, tandis que les médecins, plus sévères, la proscrivent. Mais, dit l'auteur, la première peut facilement dégénérer en la seconde, et même sans cet abus, il convient de l'interdire comme l'Eglise le fait pour les duels d'étudiants allemands, qui, malgré les précautions prises, peuvent causer la mort ou de graves mutilations, sans parler des instincts de cruauté que la boxe réveille dans la sensibilité des spectateurs.

2. — Le même auteur revient sur le même sujet dans un 2e ouvrage, publié d'abord dans la revue italienne *Palestro del Clero* (5 articles parus en 1956 et tirés à part). Ce nouveau travail est beaucoup plus approfondi, surtout en ce qui regarde la licéité morale, comme l'exigeait la nature du public auquel s'adresse la revue. De cette argumentation renforcée, le P. B. conclut : « Nous regardons comme un devoir urgent que toutes les forces saines, chrétiennes et catholiques surtout, s'unissent pour supprimer et prohiber ce sport, qui, tel qu'il est actuellement pratiqué et réglé, ne fait pas honneur à notre civilisation humaine ni chrétienne.»

M. L. FRACARD. — **La fin de l'ancien Régime à Niort.** Essai de Sociologie Religieuse. Préface de Gabriel Le Bras. — In-12 de 336 p., 4 pl. hors-texte, 990 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

Voici une monographie comme notre époque les aime : l'étude d'une société qui est en voie de transformation pour aboutir au grand bouleversement de la Révolution. La période analysée s'étend de 1740 à 1789. L'auteur (une religieuse, Sœur Marie-Pierre) nous présente les différents aspects de la vie religieuse en cette petite ville de province. Ce que nous savons de l'ancien régime, de son organisation sociale, de ses usages et traditions, reçoit une lumière singulière de l'enquête publiée en ce volume.

Le clergé, d'origine bourgeoise, fait front commun avec les revendications de ce milieu social. Son rôle spirituel à l'intérieur des églises, dont l'administration temporelle appartient aux assemblées paroissiales et aux fabriques ; son sort matériel sous le régime des bénéfices ; ses aspirations libérales : tout cela revit dans des faits précis et des personnages sobrement décrits.

Les réguliers sont en crise de recrutement et de ferveur. Meilleure tenue dans les couvents de femmes.

La vie religieuse se maintient encore dans ses pratiques légalement obligatoires, mais la croyance évolue sensiblement vers une religion naturelle, le théisme, sous l'influence des philosophes, des Loges et des Sociétés de lecture. On fait front au Jansénisme, au quiétisme, au richérisme. Quant au protestantisme, il a fini par esquiver habilement les décrets de proscription, et par trouver à Niort une situation relativement tranquille.

L'ouvrage est remarquablement documenté. On a consulté les mémoires, correspondances, surtout les comptes et minutes notariales, qui permettent d'éclaircir et de rectifier une foule de renseignements. Les références abondent en toutes les pages. D'autre part les jugements sont motivés et discrets. Quand les témoignages sont en discordance, l'auteur évite de conclure. C'est dire que nous avons ici un modèle de tableau historique qui satisfait la critique la plus exigeante.

Abbé Louis BLOND. — **La Maison professe des Jésuites de la rue St-Antoine à Paris.** (Collection « Etudes de science religieuse »). — In-8 de VI-208 p., 900 fr. — Paris, Ed. franciscaines, 1956.

Une Maison Professe était un couvent de la Compagnie de Jésus où se trouvaient seulement les profès de l'Ordre, l'élite de la Société ; elle n'avait la jouissance d'aucune rente ou revenu perpétuel, mais vivait uniquement des aumônes des fidèles, et les Pères qui y demeuraient s'y adonnaient au ministère apostolique. Celle de Paris revit sous nos yeux, grâce à cette très intéressante monographie.

Fondée par le cardinal Charles I de Bourbon, archevêque de Rouen, dans l'hôtel de Danville, acquis et donné par lui (1580), elle eut besoin d'aménagements et agrandissements dispendieux, et elle subit une première expulsion (1594). La faveur du roi Henri IV permit le retour et l'établissement définitif des Pères (1604). Ce sont eux qui construisirent, en s'inspirant du *Gésu* de Rome, la vaste église St-Louis, pour accueillir les nombreux fidèles qui recouraient à leur ministère. Car la Maison Professe devint un centre important d'œuvres de toutes sortes : apostoliques, liturgiques, sociales, etc., dont plusieurs présageaient déjà certaines de nos œuvres modernes. Citadelle de l'orthodoxie et de l'ultramontanisme, elle fut victime en partie des hérésies du temps, de la rivalité séculaire des deux clergés, régulier et séculier, et des préjugés des Parlements contre la Compagnie de Jésus. Elle succomba en 1762.

L'histoire générale se retrouve en ces pages fortement documentées et vivantes, comme sait les écrire l'auteur, déjà bien connu par d'autres travaux historiques.

Mgr CRISTIANI. — **Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'Apologétique.** — 125 p. (14,5 × 20), 300 fr. — Paris, Fayard, 1957.

L'auteur, qui fut professeur de philosophie et de théologie, a écrit ce livre pour l'Encyclopédie « Je sais, je crois », dirigée par Daniel-Rops. Après avoir situé l'apologétique dans le champ du savoir et formulé les 5 « principes de base » définissant les problèmes qu'elle doit résoudre (ch. I), Mgr C. retrace son histoire, depuis le IIe siècle jusqu'au XVIIe (ch. II-III) ; il expose ensuite les arguments de l'apologétique classique sur la mission divine de Jésus (ch. IV) et sur celle de l'Eglise (ch. V). Le ch. VI sur les apologétiques modernes lui donne occasion de présenter avec sympathie les vues de Blondel et même celles de Teilhard de Chardin, et de marquer les limites de ces deux innovations ; ainsi interprétées, elles pourraient trouver place dans une « apologétique intégrale » (ch. VII). En appendice quelques objections populaires sur la papesse Jeanne, Galilée, l'Inquisition, la St-Barthélemy, la révocation de l'édit de Nantes, sont l'objet de mises au point d'après l'histoire.

En lisant ce livre, le chrétien sera initié à tout ce qui constitue l'apologétique et aux adaptations qu'elles a subies pour toucher, éclairer et conduire à la foi les générations humaines, quelle que soit la diversité de leurs pensées ou des aspirations de leur cœur.

Sylvain PIDOUX DE LA MADUERE. — **Si Dieu existait... verrait-on tout ça ? Le problème du mal.** — In-16 de 168 p. — Paris, Apostolat de la Presse (46, rue du Four), 1956.

L'auteur qui est ancien directeur des missionnaires diocésains de Paris, curé de Saint-Jean-Baptiste du Perreux, traite ici d'un problème qu'il a sans doute

dû fréquemment aborder dans ses prédications, et même sur lequel sa situation personnelle l'a souvent obligé à méditer.

Il ne prétend pas y donner une réponse adéquate ; d'ailleurs, même après les explications les plus convainquantes, le mal reste toujours là, présent à chaque minute ; mais il en parle en homme et non en philosophe, avec sympathie et pitié ; il en parle surtout en prêtre. A côté des arguments philosophiques ou théologiques exposés d'une façon concrète et imagée, sur le ton de la conversation, pour mettre Dieu hors de cause dans le débat, il met en relief l'enrichissement spirituel qu'une âme chrétienne peut obtenir de la souffrance. Et c'est par là que ce livre fera beaucoup de bien, surtout à ceux dont la foi chancelle sous l'épreuve.

Abbé Paul VERNHET. — **Dimensions nouvelles du catéchisme. Préface de Jean Guitton.** — (13,5 × 18,5), 270 p., 630 fr. — Toulouse, Privat, 1957.

M. Vernhet, Sulpicien, professeur d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire de Bayeux, expose ici une synthèse de la question catéchistique à notre époque. Après avoir rappelé l'importance du catéchisme et en avoir tracé l'histoire, il en définit le but et les diverses « dimensions » : psychologique (nécessité de tenir compte de l'âge des enfants), pédagogique (les méthodes actives et leurs applications catéchistiques), sociale (le milieu de la famille, de l'école et de la vie), théologique (utilisation de la Bible et de la Liturgie), paroissiale (rôle de la paroisse et des catéchistes). Les deux derniers chapitres traitent des principales méthodes catéchistiques et de l'organisation du catéchisme dans la nation, le diocèse et la paroisse.

Cet ouvrage averti et équilibré présente la question dans toute son ampleur. Il met surtout en relief les principes, et renvoie à d'autres travaux pour le détail des applications pratiques. Il constitue une excellente introduction à la pédagogie catéchistique, aussi bien pour les laïcs que pour les prêtres, et mérite de devenir un manuel scolaire dans les séminaires.

R. P. ROQUES. — **Le pionnier du Gabon : J.-R. Bessieux.** — In-16 de 253 p., 600 fr. — Paris, Spes, 1956.

Le P. Bessieux naquit à Vélieux, dans les Cévènes, au diocèse de Montpellier, en 1803. Ordonné prêtre en 1829, il resta dans son diocèse pendant treize ans, comme vicaire à Pézenas, curé de Minerve et professeur au Petit Séminaire de Saint-Pons. En 1842, pressé par son attrait pour les missions, il entra au noviciat de la Congrégation du Saint Cœur de Marie qui venait d'être fondée par le P. Libermann l'année d'avant pour l'évangélisation des peuples d'Afrique et qui devait fusionner en 1847 avec la Société du Saint-Esprit, fondée en 1703 par le P. Poullart des Places.

En septembre 1843, il fit partie de la première caravane de dix missionnaires envoyés au Sénégal : sept prêtres et trois frères. Un an ne s'est pas écoulé que la mort et la maladie causèrent parmi eux de tels ravages qu'il ne resta que deux survivants : le Père Bessieux et un frère. Ce fut une catastrophe pour la jeune congrégation. Croyant trouver un climat plus favorable, les deux survivants allèrent s'installer plus au sud, au Gabon. Pendant deux ans, ils vécurent dans l'isolement complet et dans l'inquiétude, car ils sont complètement coupés du reste du monde. Aucune lettre ne leur parvient de France malgré des appels répétés qui n'arrivent pas jusqu'au noviciat de la Neuville, près d'Amiens. Leurs supérieurs mêmes les croient morts.

Malgré cette pénible situation, le Père défriche le terrain où il se trouve ; il étudie la langue du pays, les mœurs et la mentalité de ses habitants, fonde des écoles, bâtit, cultive, voyage ; des renforts sont enfin arrivés en 1845 et en 1846, il conseille ses confrères pour éviter la même hécatombe qu'en 1843.

En 1847, premier retour dans la métropole et au cours de ce bref séjour, il a décidé les Sœurs bleues de l'Immaculée Conception de Castres à envoyer des religieuses au Gabon : il en ramène quatre avec lui. L'année suivante nouveau voyage en France, mais cette fois, c'est pour recevoir, à sa grande surprise, la consécration épiscopale des mains de Mgr Parisis, évêque de Langres, dans la chapelle des P. P. du Saint-Esprit. Cette nouvelle charge de vicaire apostolique des Deux Guinées stimule encore son activité. Il fonde de nouveaux postes sur la côte, s'occupe déjà du recrutement et de la formation du clergé indigène, cherche à améliorer le niveau de vie des populations de couleur, persuadé que ce sont là les moyens les plus efficaces pour obtenir leur conversion et assurer leur persévérence.

Pendant près de trente ans, jusqu'en 1871, il mena cette vie féconde mais crucifiante des défricheurs. Et en même temps qu'il la raconte, l'A. est amené à retracer l'histoire des missions sur la côte occidentale d'Afrique.

Alfons KIRCHGAESSNER. — **Le Dialogue ininterrompu.** — In-12 de 188 p., 390 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

Journal spirituel d'un catholique allemand. Le thème en est la prière sous tous ses aspects : nature, conditions, formes, dangers, conséquences, nécessité, rôle du recueillement, etc... Le tout sans plan préconçu, improvisé au jour le jour. L'accent est sincère, la doctrine saine : à peine pourrait-on désirer çà et là (p. 60, 61, 105) un peu plus de nuances. Ce livre, lu lentement, comme il a été écrit, aidera les laïcs à persévérer dans la prière « ininterrompue ».

William DOYLE, S. J. — **Le scrupule et son traitement.** — Brochure de 32 p., 70 fr. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1956.

La première édition de cette brochure est parue en 1939. Cette nouvelle édition est « légèrement abrégée et mise au point ». On y trouve un résumé de ce qu'il convient de savoir touchant la nature du scrupule et ses remèdes, soit généraux, soit particuliers. Beaucoup de conseils sont excellents et classiques. Les confesseurs s'en inspireront donc avec profit. Mais nous ne pensons pas que l'insistance sur le rôle du démon en ce domaine s'impose et soit apte à apaiser les tourments du scrupuleux.

Abbé R. DEBORT. — **Préparation à la Première Communion.** — Brochure de 40 p., 150 fr. — Chez l'auteur, Petit Séminaire d'Ussel (Corrèze), 150 fr. franco, 1955. (C. P. Limoges 208-25).

La moitié de cette brochure contient, à destination des parents et des catéchistes, des explications élémentaires très simples sur les vérités qu'un enfant doit connaître pour communier. L'autre moitié est faite de 9 fiches détachables destinées aux enfants eux-mêmes, qui devront les colorier ou les compléter, selon le cas. Ces feuilles faciliteront à la fois les efforts des catéchistes et ceux des enfants.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 28 maii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)